



La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Évangile

Fabienne Henryot

► To cite this version:

Fabienne Henryot. La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Évangile. *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800*, XLIII Settimana di Studi de la Fondazione Istituto internazionale di storia economica " F. Datini ", May 2011, Prato, Italie. pp.293-305. hal-00804632v2

HAL Id: hal-00804632

<https://hal.science/hal-00804632v2>

Submitted on 6 Aug 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La quête franciscaine aux XVII^e et XVIII^e siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Évangile

Publié dans : F. Ammannati (dir.) *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800*, actes de la XLIII Settimana di Studi de la Fondazione Istituto internazionale di storia economica « F. Datini », Prato, 8-12 mai 2011, Firenze, Firenze University Press, 2012, p. 293-305.

Fabienne Henryot
Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne
LARHRA – UMR 5190 – Équipe RESEA

L'émergence des ordres mendiants constitue au XIII^e siècle une véritable révolution dans l'Église. Et plus particulièrement une révolution économique, car ces ordres refusent les rentes et les revenus assurés que procure l'économie domaniale monastique traditionnelle, au nom d'une imitation plus radicale du Christ et d'un détachement des biens matériels permettant ensuite l'itinérance requise pour la prédication et les travaux apostoliques¹. En 1274, le concile de Lyon voulant mettre de l'ordre dans l'immense floraison régulière du *duecento*, définit canoniquement comme mendiants quatre ordres religieux : les frères mineurs fondés par saint François d'Assise, les dominicains ou frères prêcheurs de saint Dominique, les carmes et les ermites de saint Augustin. Ainsi, ces ordres se trouvent dès le XIII^e siècle marqués identitairement comme « mendiants », c'est-à-dire isolés du reste du monde régulier sur un critère purement économique. La précarité est la garantie même de la pérennité de l'idéal mendiant. Mais cette unité autour de la pauvreté est factice et cette appellation commune masque bien des ambiguïtés. Car si la mendicité est effectivement constitutive de l'identité franciscaine, elle a été récupérée tardivement par les dominicains au sens d'une rétribution des prédications assurées par ces « prêcheurs ». Enfin, les carmes et les augustins étaient avant tout des ordres érémitiques que le droit canon a fait mendiants de manière assez artificielle². Aussi ne s'intéressera-t-on ici qu'aux fils de saint François, dont le fondateur avait d'emblée manifesté à l'égard de la pauvreté une double attitude : le refus de l'économie monastique, mais aussi le refus de l'économie bourgeoise en train de naître au XIII^e siècle, en laissant les fidèles juges de ce que les frères méritent de recevoir et en n'acceptant que les aumônes en nature pour ne pas manipuler d'argent. Cette attitude est incarnée par François d'Assise lui-même, dont les premières *Vies* rapportent à l'envi le goût pour l'humilité, le mépris de l'argent et la tendresse pour les frères qui quêtent³. La règle et les premières constitutions de l'ordre interdisent ainsi aux frères de recevoir des dons en argent, et la quête ne doit solliciter que des biens en nature, ressources alimentaires et textiles indispensables au quotidien. Les surplus, quand il y en a, peuvent être revendus mais par des « amis spirituels », ces

¹ P. BERTRAND, « Ordres mendiants et renouveau spirituel du bas Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles). Esquisses d'historiographie », *Le Moyen Âge*, 107 (2001), p. 305-315.

² « Ordres mendiants », dans *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, 1958, t. XXXI, col. 1156-1163. Chez les augustins déchaussés par exemple, au voit l'ordre, au XVII^e siècle, abandonner la quête dans leurs textes réglementaires (A.D. Ain, H 619, *Liber deffinitiorum capitulorum generalium*, 1645-1700 pour la province du Dauphiné).

³ Thomas de Celano, *Les Vies de saint François*, J. Dalarun (éd.), Paris, 2009, « Mémorial », XLI, XLV et XLVI.

laïcs qui gravitent autour du couvent et qui procurent avec cet argent d'autres biens à la communauté. Cette spécificité franciscaine fut confirmée par le Concile de Trente (1545-1563), réservant l'obligation de la quête, non sans quelques nuances, aux seuls frères mineurs.

Mais les frères mineurs ont eux-mêmes connu de multiples réformes, qui ont agi comme des ferments de division dans l'ordre. Le questionnement à l'origine de ces réformes a toujours été la pauvreté et sa mise en œuvre, tant sur le plan individuel que dans la vie communautaire. Les quatre rameaux masculins de l'ordre, observants, récollets, capucins, tertiaires réguliers n'ont pas su s'entendre sur cet aspect essentiel de l'identité franciscaine, proposant tous une surenchère de pauvreté, estimant rompue par les autres la fidélité à l'idéal primitif de François d'Assise. À la fin du XVI^e siècle, les frères mineurs (récollets compris⁴) et les capucins doivent s'astreindre à la pauvreté absolue, donc à la mendicité et au recours aux aumônes, tandis que les tertiaires réguliers, appelés aussi Pénitents de saint François, religieux de Picpus ou tiercelins, peuvent selon les nécessités posséder des biens en commun et les administrer en vue de procurer des ressources financières au couvent⁵. Aussi s'intéressera-t-on ici essentiellement à ces Pénitents, car n'étant pas obligés de quêter, leur adhésion ou leur refus de cette pratique révèle un rapport particulier à l'économie moderne et à la tradition franciscaine à la fois.

Ainsi la quête, véritable indice d'observance, est un prisme intéressant pour observer aussi la manière dont les franciscains envisagent le lien social, l'enracinement dans les communautés qui leur doivent le possible salut, mais auxquelles elles doivent aussi leur survie, le pain quotidien et la possibilité matérielle d'exercer convenablement leur apostolat. Une sorte de contrat lie ainsi les villes et les couvents, mais en impliquant les générations à venir de fidèles et de religieux, il est aussi pesant. Dans la mesure où la charité n'a aucun caractère obligatoire, elle manifeste la capacité des religieux à établir leur autorité et leur légitimité ecclésiastique sur un territoire donné. Dans cette perspective, il importe de comprendre comment se noue ce contrat, les contestations dont il fait l'objet au cours du temps et les évolutions qui ont touché la quête, activité d'une grande importance stratégique pour les couvents, donc inévitablement sujette à des discours changeants.

La quête, une pratique économique vouée à l'échec ?

Dans les années 1570 commence l'« invasion conventuelle »⁶ qui va durer environ un siècle et imposer dans le paysage religieux quantité de nouveaux couvents mendiants, capucins, récollets, tertiaires réguliers, mais aussi carmes réformés et minimes⁷. Installés dans les villes et les bourgs par les pouvoirs princiers et épiscopaux mais aussi, souvent, par de simples laïcs désireux d'imposer dans leur environnement un ordre propre à instaurer un catholicisme régénéré, ces envahissants ordres

⁴ Les récollets suivent les constitutions des frères mineurs et ne sont pas séparés juridiquement de l'ordre, même s'ils s'administrent localement selon des provinces distinctes.

⁵ E. PIACENTINI, « Questua », *Dizionario degli istituti di perfezione*, G. Pellicia, G. Rocca (dir.), Roma, 1983, t. VII, col. 1154-1160. Voir A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 601. (XXV^e session, III^e canon).

⁶ Il n'existe pas de vue d'ensemble de la formidable expansion des couvents mendiants entre 1580 et 1670. Voir dans le cas des capucins, B. DOMPNIER, « Les étapes de l'expansion des capucins en Europe à l'époque moderne (1600-1750) », *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Genève, 1996, p. 139-155.

⁷ Cet ordre a été fondé par saint François de Paule en 1493 et a été assimilé canoniquement aux mendiants en 1567.

mendiants voient leur statut progressivement mis en question. La quête est au centre des débats. Est-elle une nécessité, eu égard à la pauvreté des communautés, est-elle l'extrême aboutissement d'une imitation radicale du Christ, ou encore la juste rémunération des travaux apostoliques des frères ? Ces trois possibilités, discutées tout au long de l'époque moderne, fondent des modèles économiques différents, à un moment où un quatrième type de mendicité, celle des oisifs qui vivent de la charité publique en parasites, est particulièrement rejetée⁸. L'humilité même, quand elle est trop visible, devient suspecte, teintée d'orgueil et d'ostentation. Ajoutons que l'Église elle-même se méfie des quêteurs, incontrôlables vagabonds en rupture avec leurs communautés. Les juristes franciscains eux-mêmes sont partagés : gênés par une mendicité de moins en moins accordée aux représentations sociales du temps alors même que les couvents mendiants prolifèrent, ils tentent de fonder la quête sur la compensation du labeur pastoral et non plus sur l'idéal de pauvreté⁹.

Ces questionnements ouvrent un débat qui fragilise considérablement la pratique de la quête, et ce pour quatre raisons conjoncturelles : une législation ambiguë et sujette à de multiples interprétations ; l'installation de nombreux couvents sur des territoires inévitablement restreints, ce qui pèse sur les ressources de fidèles de moins en moins favorables à ces fondations ; pour les mêmes raisons, une vive concurrence entre ordres présents dans les mêmes espaces et obligés de se partager les ressources disponibles ; enfin une dévalorisation de la mendicité au sein des couvents.

En premier lieu, l'ampleur des débats sur la quête à l'époque moderne tient d'abord à une législation fort peu précise chez tous les religieux suivant la règle de saint François, qui laisse donc le champ à des interprétations divergentes. Les statuts de l'Observance sont silencieux sur ce point¹⁰ et ceux des récollets, à peine plus explicites¹¹ ; les statuts des capucins se bornent à rappeler que les couvents doivent s'établir non loin des « villes et châteaux » pour assurer le service apostolique et pour recevoir de ces communautés les biens temporels nécessaires, sans préciser comment ces biens s'échangent entre laïcs et religieux ; cependant, les religieux de cet ordre disposent de manuels normatifs définissant les manières pour les quêteurs de se conformer à l'imitation de saint François¹². Enfin, les tertiaires réguliers évitent soigneusement d'évoquer ce point. Dans les statuts de 1613 édictés par Vincent Mussart, le restaurateur de l'ordre en France, le chapitre sur le vœu de pauvreté¹³ évoque les manifestations de la pauvreté personnelle et collective, la question du vêtement, du repas, de l'équipement de la cellule, mais reste muet sur la quête. Les statuts de 1647 se limitent à expliquer comment les aumônes reçues par le biais des quêteurs doivent être centralisées auprès du gardien, pour éviter qu'un frère ne s'approprie pour lui seul les biens offerts à sa communauté¹⁴. À la fin du XVIII^e siècle, malgré diverses réformes d'ordre institutionnel, la question de la quête n'est pas

⁸ J.-P. CAMUS, *Les justes questes des ordres mendiants*, Douai, 1630.

⁹ M. RODRIGUEZ (1546-1613), *Quaestiones regulares et canonicae*, Salamanque, 1598-1600 ; LUIS DE MIRANDA (mort en 1617), *Directorium sive manuale praelatorum regularium*, Salamanque, 1615.

¹⁰ G. GOUDOT, « La quête franciscaine en question », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 97 / 238 (2011), p. 57-79.

¹¹ *Les statuts généraux de Barcelone, pour la famille cismontaine de l'Ordre de Notre Père Séraphique saint François*, Rouen 1663 : « Nous avons deux principaux moyens pour pourvoir à nos necessitez. Le premier en mendiant les choses en leur propre espèce ; l'autre, en recherchant d'en faire payer aux marchands la valeur. Nous voulons inviolablement qu'on essaye toujours le premier » (p. 58).

¹² Bernardin de Paris, *L'esprit de saint François formé sur celui de Jésus Christ*, Paris, 1662, chap. 35-43.

¹³ *Statuta, constitutiones et decreta generalia*, 1613, publiées dans *Analecta TOR*, 23 (1993), Ch. XXIII, « De voto paupertatis », p. 182-186.

¹⁴ *Regula et constitutiones generales Fratrum poenitentium Tertii Ord. S. Francisci Congregationis Gallicanae strictae observantiae*, Paris, 1647, p. 58-67.

formulée de manière plus précise¹⁵. Chez ces tertiaires réguliers, ces silences tenaces ont sans doute été volontaires car cet ordre ne comptait pas exclusivement sur la quête pour assurer l'existence matérielle de ses membres. Ce fut, comme souvent, aux chapitres provinciaux et aux administrations diocésaines de prendre en compte les réalités locales, d'arbitrer les différends et surtout, de composer avec les réalités urbaines, pas toujours favorables à l'insistance des quêteurs.

En effet, la prolifération conventuelle du début du XVII^e siècle, qui se poursuit en s'essouffant jusqu'aux années 1670, a engendré localement une pression forte sur les ressources des communautés villageoises et urbaines. Dans le cas des tertiaires réguliers, sept des dix-neuf couvents qui composent la province de France (schématiquement, le nord-est du royaume de France) se trouvent ainsi dans le diocèse de Toul, et ont été fondés entre 1622 et 1708, période durant laquelle le même diocèse a accueilli vingt autres couvents mendiants. Dès lors, la quête a été un enjeu âprement discuté, de part et d'autre des négociateurs – laïcs et réguliers – lors des fondations conventuelles afin de diminuer la fréquence de passage des quêteurs, surtout dans les localités où se trouvent plusieurs couvents. À Limours (diocèse de Versailles), en 1615, le fondateur obtient pour les frères les revenus d'un prieuré afin de les dispenser de quêter, au grand soulagement de la population¹⁶. À Vaucouleurs (diocèse de Toul), au moment de l'installation des frères en janvier 1630, le visiteur provincial vient négocier auprès du prévôt du lieu la fréquence des quêtes des religieux ; il parvient à passer d'une quête par mois à une quête par semaine « par la ville et lieux circonvoisins, si bon leur semble [...] et en suite de cet accommodement, faire tous les exercices de piété, prescher la parole de Dieu, catéchiser, confesser et administrer les sacrements, assister les malades, prier Dieu pour les vivants et les morts »¹⁷. La nature de l'échange apparaît clairement : services apostoliques rendus à la population, services matériels rendus par la population. En d'autres lieux, la quête est purement et simplement refusée aux religieux candidats à l'installation dans certaines localités. À Meulan (diocèse de Versailles), les Pénitents de la province Saint-Yves négocient avec les autorités urbaines la fondation d'un couvent, à un emplacement commode entre le grand couvent parisien et les maisons normandes (Vernon, Les Andelys, Louviers et Rouen). Les habitants refusent ces autorisations, demandant plutôt l'installation d'un ordre renté pour n'avoir pas à supporter les frais de la vie quotidienne des frères. L'évêque de Rouen parvient à imposer cette fondation en 1643 et de mauvaise grâce, les habitants doivent s'incliner, sous réserve que les religieux ne quêtent pas et ne soient pas à charge de la ville¹⁸. On voit comment un modèle économique et religieux qui avait connu un âge d'or entre 1580 et 1620 était déjà en perte de vitesse : l'entretien par la communauté civile de religieux qui dispensent les nécessaires réconforts spirituels pour les vivants et les morts et une solide catéchèse ne va déjà plus de soi, car ces religieux franciliens, par ailleurs, ont vraiment assuré le service divin, le catéchisme et le soulagement des malades, mais ces activités ne justifient plus une compensation.

Les tensions entre bourgeois et religieux se doublent de fortes concurrences entre ordres religieux, conséquence, là encore, de la densification du réseau conventuel – il faut ajouter les quêtes féminines, souvent assurées par les frères qui assurent

¹⁵ *Regula et constitutiones Fratrum Poenitentium tertii ordinis Sancti francisci*, Paris, 1773.

¹⁶ E. HOULT, « Les couvents du Tiers Ordre régulier dans le diocèse de Versailles avant la Révolution », *Études franciscaines*, 43 (1931), p. 451-469.

¹⁷ Archives départementales de la Meuse, 35 H 4.

¹⁸ Archives départementales des Yvelines, 40 H 1. Voir aussi Jean-Marie de Vernon, *Histoire générale et particulière du Tiers Ordre de saint François*, Paris, 1667, t. III, p. 337.

l'encadrement de ces communautés. Chaque ordre tente de drainer vers ses couvents la générosité publique. Toutes les stratégies sont bonnes pour y parvenir, notamment l'entretien des ambiguïtés qui règnent autour des habits mendiants, si ressemblants¹⁹. À Paris, par exemple, comme les religieux de Picpus ont une bure et des sandales en tous points identiques à ceux des capucins, les « bonnes femmes y étoient trompées tous les jours, & il arrivoit souvent que le quêteur de Picpus emportoit ce qui étoit destiné au quêteur des capucins ; de là grands sujets de querelle entre les uns et les autres... »²⁰. Ces conflits ne peuvent se résoudre qu'en délimitant de manière rationnelle les espaces de quête, surtout dans les lieux où la densité conventuelle est forte. Ces négociations sont la grande affaire du XVII^e siècle²¹, au fur et à mesure que s'édifient de nouveaux couvents, peuplés de religieux entreprenants mais qui ont besoin d'aumônes pour vivre. Ainsi, autour de Villefranche, au nord de Lyon, des contestations récurrentes opposent entre 1630 et 1680 les cordeliers de la ville contre les tertiaires réguliers de Fontaines (diocèse de Lyon), et occasionnellement, contre le clergé séculier trop peu coopérant dans le libre passage des quêteurs dans leurs paroisses. Le couvent des cordeliers avait été fondé en 1216 et longtemps, ces religieux avaient été les seuls dans ce territoire à absorber les aumônes publiques. Mais l'arrivée des pénitents de Fontaines en 1612 puis des capucins en 1615 les obligent à céder un espace de quête à ces nouveaux venus. En 1631, l'évêque de Lyon doit intervenir pour dessiner la carte des quêtes de ces différents couvents. Les cordeliers se voient confier le Beaujolais, la Dombes, la ville de Trévoux, le Lyonnais jusqu'à la rivière de l'Azergues « suivant leurs anciennes limites et coutumes » ce qui suggère que le couvent avait d'antiques habitudes sur ce terrain. Mais ils doivent abandonner aux Pénitents la paroisse de Reyrieux, toutes les communautés villageoises entre Villefranche et Lyon et en Bresse, à l'est de la Saône exclusivement²². On notera, conformément à des pratiques ancrées dans le Moyen Âge, le recours aux limites « naturelles » et aux cours d'eau pour délimiter les aires de quête²³. Ces termes sont confirmés en 1645 par le vicaire général, qui accorde l'exclusivité des quêtes aux cordeliers de Villefranche dans les espaces où ils ont l'habitude de quêter²⁴. Quand ils ne se heurtent pas à la concurrence des autres franciscains – sans compter les autres ordres mendiants – ils doivent composer avec la mauvaise volonté des curés, qui ne tiennent pas à voir les biens de leurs fidèles quitter la paroisse. À la fin du XVII^e siècle, le frère Jean Forestier, cordelier de Villefranche, a été présenter sa besace aux paroissiens de Genay-en-Dombes « pour y faire la quête de la manière accoutumée », mais le curé ne l'a pas laissé faire et le religieux demande au vicaire général de s'interposer. En somme, chacun lutte pour sa survie économique en tentant de dilater les termes des quêtes et de faire reconnaître sa légitimité sur une aire toujours plus vaste.

Ces négociations stabilisent effectivement les espaces de quête car au XVIII^e siècle, les conflits semblent s'apaiser. En Lorraine par exemple, au sud des Vosges où la présence franciscaine est extrêmement forte et solidement installée dans des gros bourgs ruraux, l'examen des lieux de quête à défaut d'autres sources documentant la définition des aires de quête montre que les couvents n'empiètent pas les uns sur les autres et respectent des « frontières » entre villages pourtant voisins. Les tiercelins de

¹⁹ B. PIERRE, « L'habit fait-il le moine ? », I. Paresys (dir.), *Paraître et apparences en Europe occidentale du Moyen Âge à nos jours*, Lille, 2008, p. 151-164. Les capucins comme les tertiaires portent un habit brun avec un capuchon pointu, une corde à la ceinture et la barbe est obligatoire, ce qui devait en effet provoquer des confusions.

²⁰ B. ROZET, *Véritable origine des biens ecclésiastiques. Fragments historiques et curieux*, 1791, p. 225.

²¹ G. GOUDOT, art. cit.

²² Archives départementales du Rhône (désormais ADR), 6 H 8 : décision du 21 juillet 1631.

²³ P. BERTRAND, L. VIALLET, « La quête mendicante : espace, pastorale, réseaux », J.-L. Fray, C. Perol (dir.), *L'Historien en quête d'espaces*, Clermont-Ferrand, 2004, p. 362.

²⁴ ADR, 6 H 8 : décision du 9 octobre 1645.

Monthureux, les cordeliers des Thons et les récollets de Bulgnéville ont dû arriver à un arrangement, car les lieux de prédication et de quêtes tels qu'on peut les recenser dans les registres de comptes de ces trois couvents à la fin du XVIII^e siècle, ne se recouvrent pas. Les tiercelins quêtent au sud jusque Ormoy et Villars-le-Pautel, mais pas au-delà car ils empièteraient sur les termes de quête des cordeliers du Bassigny ; au nord, jusqu'à Vittel, frontière de contact avec les paroisses où œuvrent les récollets²⁵.

Au sein des couvents, enfin, le débat est aussi extrêmement vif. La quête est depuis les origines et plus encore à l'époque moderne, une obligation qui s'apparente à une corvée. Le provincial des tertiaires réguliers de Saint-Louis (Lyon) avait ainsi dû légiférer en 1648 : « Aucun religieux ne pourra refuser d'aller aux questes soit de viande, bled et autre chose qu'elle puisse estre, ny s'y excuser sous prétexte des offices qu'il pourra avoir dans la mayson lors que le supérieur le luy ordonnera »²⁶, ce qui donne à penser que les réticences sont nombreuses. Demander la charité répugne profondément aux frères. L'accueil réservé aux quêteurs s'est en effet refroidi : au cours du XVII^e siècle se transforme l'image du pauvre, écarté de la société comme un élément marginal et pris en charge par des institutions spécifiques ; la charité devient progressivement une affaire civile et plus une affaire religieuse et spirituelle²⁷. C'est aussi l'époque où se transforment les rapports entre laïcs dévots et religieux mendiants : l'affection inconditionnelle du début du XVII^e siècle, qui se manifestait par des dons souvent conséquents (argent, ressources alimentaires, livres, chauffage, luminaire...), par de très nombreuses fondations de messes, et par le choix de sépulture dans les églises conventuelles, est remplacée par un sentiment de familiarité : les mendiants sont encore considérés comme indispensables, mais la paroisse est devenue le pôle principal de la religion des fidèles²⁸. Dans ces conditions, les quêteurs sont reçus sans guère d'enthousiasme dans les maisons où ils se présentent. Enfin, une élite intellectuelle au verbe acide élabore le poncif du quêteur malhonnête, parasite qui accumule pour son profit les biens d'autrui. Il n'est pas certain que ce stéréotype ait trouvé à s'enraciner réellement dans les représentations communes de la société de la seconde moitié du XVIII^e siècle, mais il contribue à sa mesure à nuire à l'image du quêteur et à dissuader les plus honnêtes de poursuivre cette activité²⁹ :

*« Le bon frère Pancrace
Quêteur insinuant
D'un tres-riche couvent
Portait l'ample besace
En roulant le quartier
Il vint à la boutique
D'Anroux le savetier
Là, d'un ton pathétique
« Que le ciel par bonté
Vous conserve ou vous rende
La paix et la santé
A votre charité
Saint François recommande*

²⁵ F. HENRYOT, « La quête franciscaine au XVIII^e siècle, des échanges spirituels et matériels. Exemples lorrains », A. Burkardt (dir.), *Commerce et dévotions, actes du colloque d'Aix-Marseille, 14-15 septembre 2007*, à paraître.

²⁶ ADR, 8 H 10.

²⁷ J. DEPAW, *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVII^e siècle*, Paris, 1999.

²⁸ Ph. MARTIN, « Le triomphe de la paroisse en Lorraine (1610-1760) », *Annales de l'Est*, 2000, n° 1, p. 17-33.

²⁹ P.-F. de RÉMUSAT, *Poésies diverses suivies du comte de Sanfrein*, Paris, 1817.

*Notre communauté
Tenez frère Pancrace
(Répond le pauvre Anroux
En lui donnant deux sous) :
Priez Dieu qu'il me fasse
Aussi riche que vous ».*

Ainsi la quête franciscaine, malmenée au cours du XVIII^e siècle³⁰ jusqu'à devenir un thème classique des capucines de la fin du siècle et l'argument éculé des Voltaire et autres pourfendeurs de religieux, semble un modèle économique irrémédiablement voué à l'échec, dénigré jusque dans les couvents et mal adapté à la société moderne. Même le temps de l'« invasion conventuelle » du début du XVII^e siècle ne doit pas être perçu comme un âge d'or qui aurait profité à la quête et dont le XVIII^e siècle, avec la rationalisation des esprits, les prémisses de sécularisation de la société, l'importance de plus en plus marquée des pouvoirs civils, le « discrédit » (concept historiographique discuté) des réguliers... aurait provoqué le déclin. L'abandon de la quête, finalement, servirait à la fois les attentes des bourgeois et les désirs de beaucoup de religieux. Aussi convient-il de mesurer la survie de cette pratique dans les couvents franciscains tout au long du XVIII^e siècle.

Le maintien de la quête

Mais au cours du XVIII^e siècle, s'élèvent aussi des voix pour défendre la quête, à grand renfort d'arguments spirituels – l'observance franciscaine – et économiques.

L'économie fondée sur la mendicité se double en effet, chez les tertiaires réguliers, d'une dimension mystique importante, non pas tant franciscaine au sens strict, qu'évangélique. En ce sens ils ont élaboré un discours singulier, très différent de l'argumentation capucine par exemple privilégiant l'imitation de saint François³¹. Le frère Charles de Picpus, religieux du couvent de Paris, écrit en 1710 un manuel intitulé *Le questeur religieux*, ouvrage écrit à l'intention de ses frères, peut-être destiné à la publication³². Il y défend la quête à l'aide d'arguments exclusivement spirituels, comme un « art de vivre » mendiant. Le questeur est l'incarnation de l'idéal mendiant, celui qui le réalise le mieux car il est l'image du Sauveur en errance, et il s'associe à la souffrance du Christ pauvre et rejeté.

Selon Charles de Picpus, la spécificité du Tiers Ordre régulier tient dans sa spiritualité de la pénitence. Celui qui entre dans l'ordre est désireux de racheter ses fautes et pour cela se présentent un certain nombre de croix à porter. Pour le questeur en particulier, « les opprobres, les affronts, les mespris, les rebus, le chaud, le froid, la nudité et toutes les autres incommodités qui sont attachées à la quête et inséparables

³⁰ Voir aussi les analyses de B. DOMPNIER, « Quêter du grain et des affronts : les remises en cause de la mendicité des Capucins à la fin du XVIII^e siècle », *Venance Dougados et son temps*, Carcassonne, 1996, p. 37-51.

³¹ Yves de Paris, *Instructions religieuses tirées des annales et chroniques de l'Ordre de saint François*, Paris, 1662, chap. 11.

³² Bibliothèque Mazarine, ms. 1246 : Frère Charles de Picpus, *Le questeur religieux dédiée à ceux qui sont occupés dans les soins de la quête et divisée en deux parties avec un recueil de choses dévotes, utiles et dont on peut faire un bon usage*, 1710.

d'un questeur, c'est par là qu'il [le Christ] veut que nous soyons sauvés »³³. Il admet que la quête est une activité fort peu naturelle à l'individu. Mais le quêteur doit se réjouir quand il est humilié par les fidèles dans le cours de sa collecte car il partage ainsi les souffrances du Christ portant sa croix³⁴. Il décrit alors un « code spirituel » du quêteur qui est aussi un « code de bonne conduite », pour ne pas prêter le flan aux soupçons portant sur les faux quêteurs et les perturbateurs publics. Le quêteur ne doit guère parler, éviter les « discours inutiles et mondains », les discussions politiques, et ne jamais prendre parti dans les querelles. Hors du cloître, le quêteur doit se comporter comme dans le cloître, or rompre le silence, c'est aussi violer la règle. Le religieux ne doit donc parler que de la gloire de Dieu et de la charité envers le prochain. Surtout, la sollicitation des fidèles est aussi un temps de mission, et en cela la quête est utile aux fidèles, qui tirent un bénéfice moral de la présence du religieux parmi eux, et au religieux qui réalise ainsi l'ambition de son ordre, d'instaurer en tous lieux un austère ordre catholique. Le quêteur doit faire des exhortations morales, appeler les personnes en conflit à la réconciliation, consoler les affligés, « soutenir le party de Jésus Christ et de la religion contre des libertins et des pescheurs à convertir »³⁵. Il emploie une formule forte : « les questeurs sont des missionnaires cachés »³⁶. La réflexion de Charles de Picpus sur la quête est également originale en ce qu'elle ne dissocie pas, comme c'est souvent le cas, le quêteur de son couvent. De retour au sein sa communauté, le religieux doit être un modèle pour ses frères : modèle de pauvreté, d'obéissance, de travail, de prière, activités menacées par son provisoire commerce avec le monde³⁷. De la sorte, Charles de Picpus tente vaillamment de rehausser le statut de la quête, généralement méprisé, mais aussi d'éloigner les suspicions qui planent sur cette activité. Les gardiens de couvents, en effet, constatent en bien des endroits que le frère quêteur, quittant son couvent pour plusieurs jours pour vivre au contact du monde, n'est plus soumis aux horaires et aux obligations conventuelles (office divin, exercices spirituels, travaux manuels) et peut perdre jusqu'à son identité de régulier. Les tertiaires réguliers de la custodie de Lorraine se plaignent ainsi en 1768 : « une autre source de relâchement nous a parut depuis longtemps venire de l'extrême pauvreté de nos couvents. [Les] questes [nous mettent] dans le cas de recevoir bien des sujets à qui le commerce du monde où ils sont continuellement exposés, fait bientôt perdre l'esprit de leur vocation, les rend indépendants, quelques fois scandaleux, et presque toujours très nuisibles à leurs cloîtres par l'esprit de dissipation et les gousts du siècle qu'ils y rapportent après y avoir renoncé »³⁸.

D'un point de vue économique ensuite, les couvents se montrent extrêmement prudents à l'égard de la quête. À aucun moment il n'est question de supprimer cette pratique, mais les religieux s'accordent à souhaiter qu'elle reste une modalité secondaire de ressources financières ou alimentaires. Les couvents s'orientent de plus en plus vers une spécialisation des religieux, les uns, prêtres ayant suivi les *cursus* d'études conventuelles, s'attelant aux travaux intellectuels, en particulier la prédication et les autres, frères lais le plus souvent, étant envoyés quêter pour le reste de la communauté. Les premiers estiment que la quête est une occupation avilissante mais espèrent bien que d'autres iront mendier pour eux. Les mêmes religieux lorrains font ainsi remarquer : « Car, Monseigneur, de quelle difficulté n'est-il pas, que des prêtres

³³ *Ibid.*, p. 4.

³⁴ *Ibid.*, p. 6.

³⁵ *Ibid.*, p. 29.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ *Ibid.*, Deuxième partie : « Le quêteur religieux considéré comme retiré dans le cloître ».

³⁸ Archives Nationales (A.N.), G9/62.

destinés au saint Ministère, employent à aller de maisons en maisons pendant trois mois, quêter les choses nécessaires à la vie, tous ne le peuvent, plusieurs sont vieux, entre les jeunes, la plupart sont occupés au saint Ministère, les autres exigent par décence qu'on les retienne... »³⁹. Thomas Selavandé, gardien du couvent de Nancy, surenchérit : « les prêtres ne sont pas si abondants pour qu'une partie puisse faire les quêtes et une autre, vacquer au S. ministère dont les fonctions nous appellent en notre custodie tous les dimanches et fêtes, souvent des semaines entières, aux paroisses voisines de nos couvents. Faire des quêtes et étudier en même temps, cela est presque incompatible, d'ailleurs Votre Grandeur n'ignore pas le reproche qu'on fait en général aux ordres mendiants de donner des absolutions en vue de la quête [...] et la quête éloignerait encore les prêtres de l'esprit de récollection qui est recommandé dans nos constitutions »⁴⁰. Dans ces discussions, la quête est moins un support de l'économie conventuelle qu'une cristallisation de l'identité franciscaine, à laquelle les religieux cherchent à garder une place par fidélité à l'idéal originel, mais en restant extrêmement pragmatiques, en l'adaptant à d'autres exigences également relatives à l'observance. Pourtant, cette fidélité est à souligner, alors que beaucoup d'ordres mendiants ont succombé, au milieu du siècle, à la séduction de la rente⁴¹. Dans les années 1750, un conflit qui oppose dans le couvent des tertiaires réguliers de La Guillotière aux portes de Lyon le gardien et une faction de frères lais, met en évidence l'importance économique et identitaire de la quête. Les frères ainsi coalisés contre le P. Gomès, gardien, exploitent les registres de comptes du couvent pour montrer la mauvaise foi et la malhonnêteté du supérieur. On dispose ainsi d'un état financier complet du couvent en 1759⁴². À cette date, 13,4% des recettes du couvent sont apportées par les quêtes ordinaires à Lyon, à la campagne et par les quêtes extraordinaires. Certes moins importants que les baux et locations, ces apports n'en restent pas moins essentiels pour un couvent qui compte alors trente religieux et nul ne voudrait y renoncer. Les frères lais reprochent notamment au gardien d'avoir falsifié les chiffres de la quête en les diminuant, afin de présenter cette source de revenus comme négligeable. Il est intéressant de souligner que ce sont les frères lais, ceux qui sont particulièrement concernés par la quête, qui s'emploient à rétablir la vérité sur ce point.

Telle est l'ambiguïté du discours au milieu du siècle : maintenir la quête autant que possible mais s'assurer aussi des revenus fixes et ne pas s'exposer aux humiliations de la tournée auprès des fidèles qu'il faut convaincre de donner un peu de pain, de lard, d'huile ou de vin. Les effets de ce discours paradoxal sont visibles à travers l'enquête de la Commission des Réguliers (1766-1780), lancée, selon l'ambition de Loménie de Brienne, pour dresser le bilan des observances – dont la quête est un élément – et pour vérifier la viabilité économique des couvents.

L'enquête, particulièrement précise pour les 19 couvents de tertiaires réguliers de la province de France, met en évidence la persistance de la quête dans la plupart des couvents, malgré des effectifs parfois modestes (9,7 religieux par couvent non compris le grand couvent de Paris dont les effectifs déparent)⁴³.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 1^{er} avril 1775.

⁴¹ M.-C. DE RIBEROLLES, « De la quête à la rente. Les couvents mendiants de la province ecclésiastique d'Embrun aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Provence Historique*, 174 (1993), p. 375-391.

⁴² *La capuchonade ou mémoire sur l'excellence et les prérogatives du capuce*, par frère Clément religieux de la communauté de Marseille, La Guillotière, 1670, p. 89 et suivantes.

⁴³ A.N., G9/62, informations croisées avec L. LECESTRE, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes en France. Liste générale d'après les papiers de la Commission des Réguliers en 1768*, Paris, 1902.

Avec 1759,8 lt de revenus annuels, les couvents de tertiaires de la province de France ne sont guère riches à la fin du XVIII^e siècle. Le tableau est contrasté mais la quête semble encore bien vivace, seuls quatre couvents ne quêtent pas. Et là où les religieux ne quêtent pas, cela ne signifie pas qu'ils ne bénéficient pas d'aumônes. À Sion par exemple, la garde d'un sanctuaire marial qui attire beaucoup de fidèles souvent généreux garantit aux religieux des revenus non négligeables⁴⁴. En certains couvents, comme à Vailly, la quête est la seule ressource du couvent ; ailleurs elle est encore la principale source de revenus, ainsi à Courtenay où une maladrerie fournit 150 lt de rentes aux religieux qui doivent donc quêter pour compléter cette maigre ressource. Dans l'ensemble, la quête semble cantonnée à une mesure d'appoint, lorsque les revenus fixes sont faibles ou inexistants.

Il faut plus généralement souligner la dissociation des « quêtes » et des « travaux », là où ces deux notions pourraient se recouvrir. Pour les tiercelins, à la différence par exemple des récollets de la province de Lorraine à la même époque⁴⁵, la quête n'a pas lieu sur les territoires investis par l'apostolat, afin de quémander la rémunération méritée par les prédications, confessions et autres services sacramentels. À l'inverse, là où les religieux déploient une intense activité pastorale qui leur vaut l'affection des fidèles, ils ne quêtent pas : les religieux de Bayon, au témoignage des habitants de la ville, sont des modèles de piété et de zèle dans l'instruction de la jeunesse⁴⁶, mais pour autant, ils ne réclament pas d'indemnité matérielle puisque leurs rentes sont très profitables. La légitimité des religieux ne repose donc pas sur leur implication dans le salut des communautés, mais sur le fait, tout simplement, qu'ils sont religieux.

Document 1. Les sources de revenus des couvents de la province de France en 1768-1769

Maison	Total des revenus (en livres tournois)	Quête	Effectifs
Picpus D. Paris	13 000 lt	OUI (environ 8000 lt)	60 religieux ⁴⁷
Franconville D. Beauvais	1800 lt	OUI	6-8 religieux
Bréau D. Sens	2000 lt	OUI (2000 lt)	7-8 religieux
Limours D. Paris	4000 lt	NON	12 religieux
Sens D. Sens	164 lt de rente sans compter les quêtes	OUI	8 religieux
Nancy D. Toul	500 lt de rente sans compter les quêtes	OUI	25 à 30 religieux
Bayon D. Toul	1980 lt	NON	12 religieux

⁴⁴ Archives départementales de Meurthe-et-Moselle, H 875 : état des revenus du sanctuaire de Sion.

⁴⁵ A.N., G9/59 : « Pour ne pas être à charge à l'Etat, nous ne quêtons simplement que dans les endroits où nous sommes demandés pour y exercer le sacré ministère, et ou nous nous rendons pendant l'année pour le remplir », écrit le provincial de Lorraine.

⁴⁶ A.N., G9/62.

⁴⁷ Le couvent est aussi le lieu du noviciat et du *studium*.

Courtenay D. Sens	1000 lt	OUI (850 lt)	7 religieux
Monthureux D. Toul	300 lt de rente sans compter les quêtes	OUI	10 religieux
Sion D. Toul	2500 lt	NON	17 religieux
Vaucouleurs D. de Toul	700 lt	OUI (200 lt)	8 religieux
Fains D. Toul	240 lt	OUI (100 lt)	11 religieux
Belleville D. Paris	1100 lt	NON	6 religieux
Vailly D. Soissons	260 lt	OUI (260 lt)	5 religieux
Luzarches D. Paris	425 lt	OUI	6 religieux
Condé D. Soissons	20 lt de rente sans compter les quêtes	OUI (125 lt)	6 religieux
Lixheim D. Metz	1853 lt	?	10 religieux
Einville D. Toul	30 lt	OUI (30 lt)	11 religieux
Crouy D. Meaux	835 lt	OUI (435 lt)	5 religieux

[D = diocèse]

Dans la province Saint-Louis, les modalités économiques de gestion des couvents sont également très diverses. Les tertiaires de Fontaines ne quêtent plus, au moins à partir de 1762, peut-être avant⁴⁸, alors que leurs confrères de Beaujeu (diocèse de Lyon) continuent d'envoyer mendier des religieux dans les villages⁴⁹. À cette opposition, plusieurs explications. Les revenus des deux couvents ne sont pas équivalents, loin s'en faut : par exemple, en 1780, les religieux de Fontaines font 11 070 livres et 9 sols de recettes là où ceux de Beaujeu n'obtiennent que 1746 livres. Cette année-là, les ressources des deux couvents se répartissent comme suit :

Document 2. Comparaison des revenus de Beaujeu et Fontaines en 1780

	% des revenus (Beaujeu)	% des revenus (Fontaines)
Quêtes et aumônes	3,3%	0,0%
Revenus de la sacristie	27,9%	3,3%
Ventes de surplus	32,3%	1,2%
Loyers / pensions	8,8%	89,3%
Rentes	27,2%	6,0%

⁴⁸ ADR, 8 H 169 : registre des recettes et dépenses du couvent de Fontaines (1762-1790).

⁴⁹ ADR, 8 H 132 : registre des recettes et dépenses du couvent de Beaujeu (1763-1790).

Les religieux de Beaujeu ont des sources de revenus encore très traditionnelles. S'ils se sont rentés, comme le leur permettent leurs constitutions, ils continuent de tirer parti des quêtes et de « vendre » leur service pastoral (services liturgiques à l'extérieur ou messes conventuelles, locations de bancs) et leur intercession (une part des revenus de la sacristie provient du « tronc des âmes du Purgatoire »). L'origine des surplus vendus n'est pas précisée ; si le bois de chauffage est vraisemblablement tiré de leurs ressources forestières, les excédents alimentaires proviennent peut-être d'aumônes. Les tertiaires de Fontaines, eux, ont constitué un solide système de pensions (entretien d'individus à qui ils louent un espace) qui leur rapporte beaucoup d'argent, au point qu'ils n'ont plus à se soucier de la charité publique.

Et encore, cette année 1780 trouble le tableau en ce qu'elle est précisément celle où les tertiaires de Beaujeu commencent à renoncer à la quête, selon un processus qu'il est intéressant d'observer et qu'il faudrait appeler « le syndrome du frère Blaise ». À la fin des années 1760, les religieux quêtent plus que jamais, en des lieux réitérés tous les ans selon un calendrier immuable : à Beaujeu même en mars (probablement pendant le carême), à la montagne (sans doute les monts du Beaujolais qui s'étendent à l'ouest du couvent) entre novembre et février, dans la plaine de la Saône en août et septembre pour le blé, le vin, l'huile, les haricots, les produits laitiers et les œufs, le chanvre selon les saisons. Surtout, tout le monde quête au couvent. Pendant l'avent 1764, les dépenses conventuelles signalent un frais de 24 lt pour « les souliers de six quêteurs », les Pères Dominique, Laurent, Donat, Benjamin, Léandre, et le frère Ignace. En janvier 1765, le gardien lui-même part quêter le blé à Poule, à dix km. environ du couvent, tandis que frère Ignace est à la montagne. Le procureur, occasionnellement, participe à la quête. Une intendance minutieuse est mise en œuvre pour rentabiliser et rationaliser les déplacements et surtout, problème épineux, l'acheminement des denrées recueillies, depuis parfois vingt km. à la ronde, jusqu'au couvent. En 1764, à l'issue de la quête de vin de novembre, l'état des dépenses montre comment s'organise la quête : trois porteurs sont requis – et payés – pour ramener le vin de Romanèches et Chénas, en Beaujolais jusqu'à Beaujeu et des tonneaux supplémentaires sont achetés. Pour les aumônes point trop encombrantes, le quêteur emmène l'âne du couvent – d'abord un animal de location puis le couvent s'offre une bête de trait, sans doute vite rentabilisée. Sans oublier les dépenses liées au voyage et les achats de béatilles, chapelets et images de dévotion remises aux généreux donateurs⁵⁰. À l'automne 1770, le couvent accueille le frère Blaise, entreprenant religieux qui devient très vite le quêteur exclusif du couvent. Quelques mois plus tard en effet, les autres religieux renoncent à mendier, et frère Blaise part pour de longues tournées, jusqu'à trois semaines, la besace à l'épaule. Autant dire qu'il n'est pas souvent dans sa communauté. Les bénéfices, encore timides au début de son activité (entre septembre 1772 et février 1774, les recettes sont alimentées à 6,7% par les quêtes), vont en augmentant. Entre juillet 1775 et novembre 1776, cette proportion a presque doublé (12,3%) et se stabilise ensuite autour de 10% des recettes conventuelles. Le frère Blaise, véritable professionnel de la quête, est devenu indispensable à son couvent. Du reste, la stratégie n'est pas mauvaise : envoyer toujours le même frère au même endroit, c'est aussi mettre au contact des populations une vieille connaissance, envers qui on éprouve, à force, une certaine affection. Avec le frère Blaise, la quête est enfin l'occasion pour le couvent d'une mise en scène publique, ambulatoire, de village en village, et bénéfique à la communauté.

⁵⁰ Sur ces objets et leur rôle dans la quête, voir F. HENRYOT, art. cit.

Les choses se gâtent malheureusement dans le courant de l'année 1780. L'« Etat des charges et revenus annuels du couvent des religieux pénitens du troisième ordre de S. François de la Congrégation gallicane et custodie de S. Louys établi à Beaujeu » arrêté le 4 août 1781 pour être envoyé au chapitre général, mentionne à l'article « quêtes » (sous-rubrique des « recettes extraordinaires et casuelles »), « environ 700 livres de quête, tous frais défalqués. Nota qu'à raison de la maladie du quêteur, il n'y a point eu de quêtes cette année »⁵¹. Cette répartition exclusive des tâches au couvent a donc des revers mais elle est aussi révélatrice d'un profond changement. La quête n'est plus la mise en œuvre d'un idéal d'humilité, ni une obligation de pauvreté communautaire ; elle dépend de la bonne volonté du religieux en tant qu'individu. L'état de santé du frère Blaise ne s'améliorant pas, dans l'état suivant, en février 1782, la quête n'a rapporté que 100 livres « a deffaut d'un bon quêteur » : signe de la reconnaissance de l'efficacité quasi-professionnelle du religieux. Lors de l'état de 1786, il n'est plus fait mention des quêtes. Le frère Blaise est sans doute décédé. Avec lui s'éteint à Beaujeu la tradition de la quête et tout un pan de l'identité franciscaine du couvent.

Ce « syndrome du frère Blaise » a dû toucher bien des couvents au fur et à mesure que la quête se réduisait à un atout parmi d'autres dans un éventail de stratégies économiques qui pouvaient se combiner entre elles. Dans ce domaine comme dans tant d'autres de la société conventuelle, l'individualisme a pris le pas sur la logique communautaire, encore que le frère Blaise ou ses semblables quêtent encore pour leurs frères et non pour eux-mêmes, comme l'exige la règle. Le pragmatisme a dicté des comportements divergents selon les couvents, les terroirs et les ressources disponibles. Ainsi, en d'autres lieux, la quête se maintient jusqu'à la Révolution : les tertiaires de Monthureux (diocèse de Toul), en août 1790, achètent encore des objets de dévotion pour la quête, alors même que leur existence est menacée⁵². Malgré son caractère optionnel dès la rénovation de l'ordre en 1613, la survivance même marginale de la quête jusqu'à la disparition des couvents témoigne de son importance à la fois économique et identitaire dans le fonctionnement des communautés, même si elle n'est plus pratiquée que par quelques frères convaincus, ou heureux de trouver une occasion d'aller au contact du monde.

*

En 1970 se produit au sein de l'ordre des frères mineurs une véritable révolution : le renoncement à la quête, institution constante dans l'ordre depuis le XIII^e siècle. Partout, cette décision est saluée comme une excellente réforme, l'abolition d'une activité qui pesait autant aux frères qu'aux personnes susceptibles de leur donner une aumône. Aux yeux de certains, elle était même un « scandale »⁵³, à cause du décalage qu'elle imposait avec l'économie du XX^e siècle.

« Scandale », ou au moins complexe et décriée, elle l'a toujours été, et particulièrement à l'époque moderne. Parmi les fils de saint François, ceux-là même qui n'étaient pas obligés de quêter, les tertiaires réguliers, ont pourtant voulu continuer à le faire, tant à cause des bénéfices qu'ils retirent de cette activité que par fidélité à l'idéal

⁵¹ ADR, 8 H 132 : fol 121 v°.

⁵² Archives départementales des Vosges, 33 H4 : registre des dépenses du couvent de Monthureux-sur-Saône (1769-1791).

⁵³ *Études franciscaines*, 20 (1970), p. 100.

primitif de l'ordre. Si les fidèles ont répondu sans faiblir aux sollicitations de ces quêteurs, alimentant ainsi une économie du don bien vivace, c'est que leur emprise sur la société catholique est restée forte, l'échange de services apostoliques et de ressources alimentaires paraissant aux religieux et aux laïcs un contrat encore parfaitement valide à la fin du XVIII^e siècle. La quête, toutefois, a changé de fondement : l'idéal de pauvreté n'a pas disparu mais il s'est effacé derrière les réalités économiques ; le lien entre la quête et les travaux apostoliques n'est plus systématique ; finalement les religieux perçoivent surtout la rentabilité d'une itinérance évangélique qui coûte peu et peut, parfois, rapporter beaucoup.